

L' APOLOGIA DEL GIUSTO SOFFERENTE IN SOPH. ANT. 891-928 E NELLA LETTERATURA BIBLICA  
(JOB. 31)

Obiettivo di questa analisi è chiarire alcune problematiche interpretative del discorso di Antigone in *Ant.* 891-928 attraverso il confronto con l'apologia di Giobbe nel libro di "Giobbe" del VT<sup>1</sup>. Antigone e Giobbe rappresentano entrambi la condizione esistenziale del giusto sofferente e rivendicano la propria innocenza di fronte alle accuse di chi secondo concezioni tradizionali riconduce la loro sofferenza alla punizione divina. In questa antitesi occorre cercare le ragioni del discorso di Antigone e la spiegazione delle dinamiche emotive e di pensiero che ne rappresentano la trama strutturale.

Le analogie tra la vicenda esistenziale di Antigone e Giobbe attestano, al di là della distanza tra la cultura ellenica ed orientale, un percorso comune di riflessione sui temi cruciali dell'esistenza umana, che inizia nella più antica letteratura sapienziale<sup>2</sup> del Vicino Oriente e di cui può cogliersi un riflesso nella poesia greca gnomico-parenetica in versi epici ed elegiaci da Esiodo a Teognide e Solone. La tragedia raccoglie l'eredità di questa tradizione soprattutto nelle sezioni corali, che danno voce alla riflessione del poeta sulle vicende umane e richiamano temi e moduli espressivi vicini alla più antica poesia gnomico-epico-elegiaca. E' sufficiente a chiarire tale continuità tematica e formale il confronto tra il primo stasimo dell'*Antigone*<sup>3</sup> in cui si ridimensiona l'efficacia del progresso umano con quella sezione dell'*Elegia alle Muse*<sup>4</sup> di Solone dove le vuote speranze ed illusioni dei mortali, che non possono prevedere l'esito delle loro azioni, vengono demolite con parole che ricordano da vicino quelle che si leggono nell'*Ecclesiaste*<sup>5</sup>, dove pure si sviscerano i meriti e le virtù fisiche ed intellettuali degli uomini il cui successo è subordinato al caso.

Nel monologo conclusivo che precede l'uscita di scena di Antigone il lamento e l'effusione del *páthos* si inseriscono in un discorso di difesa, una vera e propria apologia in cui Antigone, cercando di spiegare e motivare le sue scelte, afferma che non avrebbe contrastato le leggi della

---

<sup>1</sup> *Job.* 31.

<sup>2</sup> Sulla letteratura sapienziale vd. W. BAUMGARTEN, *Israelitische und altorientalische Weisheit*, Tübingen 1933; H. SCHMID, *Wesen und Geschichte der Weisheit*, Berlin 1966; M. CIMOSA, *Testi di sapienza biblica*, Roma 1989, 14-15; *Id.*, *Proverbi*, Milano 2007.

<sup>3</sup> *Ant.* 332-375.

<sup>4</sup> Sol. fr. 13 W. (= 1 G.-P.), 42-70.

<sup>5</sup> Vd. in particolare *Eccle.* 9, 11-12. La saggezza umana è svilita e messa sullo stesso piano della follia in *Eccle.* 1, 17; 2, 12; 7, 25, considerata inutile e fonte di tristezza in *Eccle.* 1, 18; 8, 16-17. Per i rapporti dell'*Ecclesiaste* con la tradizione sapienziale mesopotamica, egizia e greca vd. l'Introduzione di L. MORALDI in *Giobbe. Ecclesiaste*, Milano 1977, XLIV-XLVIII, che discute i rapporti con la letteratura sapienziale greca un tempo valorizzati dalla critica (vd. ad esempio H. RANSTON, *Ecclesiastes and the early Greek Wisdom Literature*, London 1925) prima della scoperta delle letterature del Vicino Oriente.

*pòlis* «facendo violenza ai cittadini»<sup>6</sup> per un marito o un figlio, dal momento che il rapporto con un fratello è unico ed irripetibile, soprattutto in considerazione della morte dei genitori che non possono generare un altro figlio, mentre quello con un marito e un figlio può essere in qualche modo replicato con nuove nozze e la generazione di nuovi figli<sup>7</sup>. Solo un fratello può ritenersi insostituibile e solo questo giustificerebbe l'iniziativa di Antigone di sfidare la *pòlis* per dare sepoltura al fratello. Le ragioni utilitaristiche addotte da Antigone si richiamano a consuetudini familiari arcaiche finalizzate a preservare la continuità del *ghènos* di appartenenza, che impongono il primato del legame di sangue con la famiglia di origine dal punto di vista sia di una donna sposata che, a maggior ragione, *parthènos*<sup>8</sup>, ed hanno ben poco a che vedere con l'affezione nei confronti del fratello: il primato del legame con il fratello ha infatti ragion d'essere in una concezione della famiglia che privilegia i legami di sangue e non quelli di affetto tra gli individui<sup>9</sup>.

Che il discorso di Antigone si configuri come un vero e proprio discorso di difesa è confermato dalla citazione dei vv. 911 e 912 in Arist. *rh.* 1417 a, 30 ss.<sup>10</sup> come esempio di motivazione adottata in un discorso giudiziario in presenza di fatti e comportamenti incredibili. Le parole di Antigone hanno proprio lo scopo di giustificare un'azione percepita come inusuale ed inaudita per la sua audacia<sup>11</sup> anche e non secondariamente in considerazione della trasgressione del codice comportamentale imposto ad una donna nella società ateniese. Antigone quindi vuole dimostrare che la sua audacia non nasce da qualche velleità di protagonismo o da *hybris*, come potevano far pensare le accuse del coro<sup>12</sup> e di Creonte, ma da motivazioni più che valide che si richiamano ai *nòmoi* dell'istituto familiare in cui si riconosce la stessa comunità dei cittadini.

La giustificazione di Antigone riprende un motivo erodoteo che non doveva essere sconosciuto al pubblico<sup>13</sup>, quello della moglie di Intaferne che, richiesta da Dario di salvare uno dei membri della sua famiglia, sceglie inaspettatamente di salvare il fratello al posto del marito e

---

<sup>6</sup> *Ant.* 907 βίᾳ πολιτῶν τόνδ' ἄν ἠρόμην πόνου in cui βίᾳ πολιτῶν richiama le parole di Ismene nel v. 79 βίᾳ πολιτῶν δρᾶν ἔφιν ἀμήχανος.

<sup>7</sup> *Ant.* 905-912.

<sup>8</sup> Sul rapporto del *nòmos* evocato da Antigone con le istituzioni della famiglia ateniese vd. H. FOLEY, Antigone as Moral Agent, in M.S. SILK (a c.), *Tragedy and the Tragic*, Oxford 1998, 49-73, in particolare 54 ss., che delinea un'analogia con la scelta di Elettra nell'omonimo dramma sofocleo di vendicare il padre nella convinzione della morte del fratello Oreste, iniziativa giustificata dallo stesso *nòmos* che impone anche alla donna di assumere la tutela dei diritti di un consanguineo, padre o fratello che sia; C.E. SORUM, *The Family in Sophocles' Antigone and Elettra*, CW 75, 4 (1982) 201-211, in particolare 205, per i vincoli imposti dai legami di sangue. Sulle consuetudini del diritto familiare greco vd. C. PATTERSON, *The Family in Greek History*, Harvard 1998; S. MURNAGHAN, *Antigone 904-920 and the Institution of Marriage*, *AJPh* 107, n. 2 (1986) 192-207. Sulla condizione della donna nell'Atene classica vd. S.B. POMEROY, *Women's Identity and the Family in the Classical Polis*, in R. HAWLEY - B. LEVICK (a c.), *Families in Classical and Hellenistic Greece*, Oxford 1997, 33-36; S. BLUNDELL, *Women in Classical Athens*, London 1998.

<sup>9</sup> Alla *philia* su cui si fondano i rapporti familiari viene invece ricondotta l'argomentazione di Antigone da B. KNOX, *Heroic Temper*, Berkeley-Los Angeles 1966, 103-107.

<sup>10</sup> Arist. *rh.* 1417a, 30 ἄν δ' ἄπιστον ἦ, τότε τὴν αἰτίαν ἐπιλέγειν, ὥσπερ Σοφοκλῆς ποιεῖ· παράδειγμα τὸ ἐκ τῆς Ἀντιγόνης...

<sup>11</sup> Tale è la valutazione che Antigone attribuisce a Creonte nei vv. 914 s. Κρέοντι ταῦτ' ἔδοξ' ἀμαρτάνειν / καὶ δεινὰ τολμᾶν.

<sup>12</sup> *Ant.* 975 σὲ δ' αὐτόγνωτος ὤλεσ' ὀργά.

<sup>13</sup> Cfr. Hdt. 3, 119, 4-7. Sul riflesso del motivo erodoteo vd. H. M. ZELLNER, *Antigone and the Wife of Intaphrenes*, CW 90, 5 (1997), 315-318. La dipendenza di Sofocle da Erodoto potrebbe spiegarsi con le letture pubbliche dell'opera erodotea intorno al 440 a.C. prima della redazione definitiva nel 430 a.C. Non mancano altri riscontri di temi e motivi erodotei nel dramma di Sofocle: in *O.C.* 337-341 di Hdt. 2, 35, 2, in *El.* 62-64 di Hdt. 4, 95, 4.

dei figli per l'unicità irripetibile del rapporto con il fratello la cui vita non si può replicare in assenza dei genitori. Il motivo erodoteo viene riformulato in forma ipotetica ed adattato alla diversa condizione di Antigone, *parthènos* senza marito, nè figli; ulteriore e non marginale variazione consiste nel fatto che Antigone, a differenza della moglie di Intaferne, non si trova nella condizione di poter salvare il fratello, ma solo di rendergli gli onori funebri. Per Antigone quindi non si tratta di preservare la continuità del *ghènos* salvando la vita del fratello, ma solo di tutelarne la *timè* e di questa responsabilità Antigone ritiene di doversi far carico in virtù dei *nòmoi* familiari che imponevano anche alla donna di garantire i diritti dei consanguinei in assenza di altri parenti abili o intenzionati a farlo. Se la scelta della moglie di Intaferne aveva suscitato stupore e perplessità in Dario per la sua singolarità dal momento che «un fratello è più estraneo dei figli e meno amato di un marito»<sup>14</sup>, quella di Antigone doveva suscitare per gli stessi motivi altrettanto stupore nel pubblico. Ma, così come Dario aveva riconosciuto la saggezza della moglie di Intaferne, anche il pubblico ateniese non poteva non riconoscere la ragionevolezza e legittimità delle motivazioni di Antigone in quanto conformi alle consuetudini radicate nell'istituto familiare, che prospettavano per una donna il persistere dei legami con la famiglia di origine documentati ad esempio dalla liceità per un padre di richiedere in talune condizioni la restituzione della figlia sposata e dalle unioni endogamiche mirate a preservare la purezza ed il patrimonio del *ghènos*<sup>15</sup>. Nella stessa citazione aristotelica della *Retorica* manca il benchè minimo commento sulla natura artificiosa della giustificazione di Antigone e questo induce a ritenere che l'argomentazione fosse ritenuta valida e convincente in quanto fondata su convinzioni e consuetudini della società ateniese.

Eppure, anche se fondato su un *nòmos* dell'istituto familiare, l'argomento di Antigone suona come un sofisma un po' paradossale ed introduce una nota quasi stonata nella coerenza ideale del personaggio: paradossale infatti è posporre persino la *philia* per un figlio a quella per un fratello in base a ragioni certo oggettive, ma che suonano alquanto utilitaristiche, come quella della possibilità di sostituire un marito e un figlio, ma non un fratello, una volta morti i genitori. A ciò si aggiunge la difficile conciliazione della devozione alle leggi universali della giustizia divina con le ragioni pragmatico-utilitaristiche di un *nòmos* familiare che impone di anteporre il legame di sangue con un fratello a quello con un marito e persino con un figlio per preservare la continuità del *ghènos*. Viene infatti inevitabilmente a configurarsi una limitazione della devozione alle leggi divine che perderebbero il loro valore universale ed assoluto in quanto varrebbero per un fratello, ma non per un marito o per un figlio. Il primato dei legami di sangue e della continuità della stirpe fa inoltre riemergere una visione arcaica dell'istituto familiare, mettendo in ombra le ragioni della *philia*<sup>16</sup> altrove affermate, che si richiamano ad una più moderna concezione della famiglia come luogo di relazione in cui i legami di sangue acquistano uno spessore affettivo<sup>17</sup>. L'eredità degli antichi *nòmoi* stenta quindi a comporsi con una nuova

---

<sup>14</sup> Hdt. 3, 119, 6.

<sup>15</sup> Tali unioni endogamiche più rare in età preclistenica per la necessità di stabilire alleanze tra le famiglie aristocratiche divengono più frequenti in età post-clistenica, anche per effetto dell'epiclerato. Erano ammesse le unioni tra zio e nipote, ma anche tra fratellastri, come nel caso di Temistocle, e tra fratelli germani, anche se in via eccezionale, come nel caso di Epaminonda (Corn. Nep. *Epam.* 1, 1 ss.) e di Cimone che conviveva *more uxorio* con la sorella Elpinice (Plu. *Cim.* 4, 6). L'idealizzazione della cultura ellenica nella tarda antichità cancella la memoria di queste usanze che i Greci dividevano, anche se eccezionalmente, con i barbari, come i Persiani, e così leggiamo nel *Contra Galileos* di Giuliano l'Apostata (fr. 24 Masaracchia) a proposito della diversità dei costumi dei popoli «chi dei Greci dice che bisogna unirsi con la sorella, con le figlie, con la madre? I Persiani invece lo considerano un bene».

<sup>16</sup> Cfr. *Ant.* 523, 543.

<sup>17</sup> Un riflesso di questa nuova concezione della famiglia e della persona umana come individuo che si inserisce in una dimensione universale extrapolitica si osserva nel teatro di Menandro. Sull'evoluzione dell'istituto familiare nella società greca vd. i già citati studi di R. HAWLEY - B. LEVICK (a c.), *Families in Classical and Hellenistic Greece* e C. PATTERSON, *The Family in Greek History*.

concezione affettiva dei legami familiari che appartiene ad una cultura più moderna di stampo borghese<sup>18</sup> in cui si valorizza un nuovo ideale di famiglia in cui i legami di sangue si trasfigurano in senso affettivo e divengono per l'individuo riferimento alternativo alla comunità della *pòlis* in una prospettiva esistenziale universale ed extrapolitica.

Questo non ha mancato di suscitare perplessità nella critica, motivando l'ipotesi dell'interpolazione dei vv. 905-912 o di sezioni anche più ampie del discorso di addio Antigone<sup>19</sup>. L'atetesi dei vv. 905-912 comporterebbe però il venir meno del nesso tra *τίνας νόμου* del v. 908 e *τοιῶδε...νόμῳ* nei vv. 913-914 e quindi l'omissione di una sezione del discorso necessaria per comprendere il riferimento al *nòmos* dell'istituto familiare nei vv. 913-914; l'iterazione di *νόμος* nei v. 908 e 913-914 circoscrive infatti il percorso argomentativo dell'*enthymèma* di Antigone. Meglio dunque valutare la possibilità dell'autenticità dei versi in questione, interpretando il ragionamento di Antigone in rapporto agli obiettivi apologetici del suo discorso di addio ed alla forte alterazione emotiva, che si riflette nello sviluppo artificioso del pensiero. Nel tentativo estremo di convincere il coro della propria innocenza Antigone ricorre infatti ad un argomento certo singolare, ma non illogico allo scopo di dimostrare che le sue scelte non scaturiscono dall'inflessibile audacia che le è stata attribuita dal coro, ma dall'obbligo di corrispondere ad un *nòmos* in cui si riconosce la stessa collettività.

La *rhèsis* presenta una singolare complessità e concentrazione semantica accresciuta da un'intensa alterazione emotiva, che impone al discorso un movimento spezzato e desultorio in cui l'effusione lirica del dolore si alterna senza soluzione di continuità allo sforzo razionale di tentare un'estrema difesa. Ragione e sentimento<sup>20</sup> scandiscono la trama del discorso: le emozioni

---

<sup>18</sup> Sulla compresenza nella sfera culturale ed ideale di Antigone dell'eredità della cultura arcaica e dei nuovi ideali della società borghese emergenti nell'Atene classica dell'età periclea vd. A. MASARACCHIA, Mito e realtà del potere nell'Antigone, in *Riflessioni sull'antico*, Roma 1998, 115-157, in particolare 136, 156 s.

<sup>19</sup> L'atetesi, suggerita già da GOETHE (Colloqui con Eckermann, 28 marzo 1827), è sostenuta da R. JEBB, *Sophocles. The Plays and Fragments. Part III. The Antigone*, Amsterdam 1971<sup>3</sup>, *ad loc.*, che ritiene i versi incompatibili con il pensiero di Sofocle e attribuisce l'interpolazione al figlio di Sofocle, Iofonte, soprannominato *ψυχρός* o agli attori; C. WILLINK, *Sophocles, Antigone 891-928 and 929-943*, *Philologus* 152, 1 (2008) 18-26, propone l'atetesi di gran parte del discorso finale di Antigone. Tra gli studiosi che optano per l'autenticità V. DI BENEDETTO, *Sofocle*, Firenze 1983, 25 s., che riconduce l'argomentazione artificiosa di Antigone ad un puntiglioso ragionare non dissociabile da una profonda passionalità ed all'atteggiamento personalizzato e diseroico dimostrato da Antigone nel quarto episodio; H. FOLEY, *Antigone as Moral Agent*, 54 ss., 70 n. 20, ritiene attendibile il discorso di Antigone in rapporto alle consuetudini della famiglia ateniese, che attribuivano alla donna una responsabilità di tutela nei confronti di un consanguineo in assenza dei genitori. Sulla questione dell'autenticità vd. J. ERRANDONEA, *Das Enthymem in Antigones Abschiedsrede (904-920)*, *SO* 32, 1 (1956) 22-34; D.A. HESTER, *Sophocles the Unphilosophical. A Study in the Antigone*, *Mnemosyne* 24 (1971) 11-59; J.C. KAMERBEEK, *The Plays of Sophocles. Part III. The Antigone*, Leiden 1978, *ad loc.*; T.A. SZLEZAK, *Bemerkungen zur Diskussion um Sophokles Antigone 904-920*, *RhM* 124 (1981) 109-142; R. WINNINGTON-INGRAM, *Sophocles. An Interpretation*, Cambridge 1980, 143-145; W. RÖSLER, *Die Frage der Echtheit von Sophokles, Antigone 904-920 und die politische Funktion der attischen Tragödie*, in A.H. SOMMERSTEIN- J. HENDERSON – B. ZIMMERMANN (a. c.), *Tragedy, Comedy and the Polis*, Bari 1993, 81-99.

<sup>20</sup> Sulla compresenza di questi due moduli vd. C.S. LEVY, *Antigones' Motives: A Suggested Interpretation*, *TAPhA* 94 (1963) 137-144, in particolare 138. Diversamente per il predominio di una natura istintiva ed irrazionale nel carattere di Antigone, soprattutto nel momento in cui si rivela la sua fragilità, vd. H.D.F. KITTO, *Greek Tragedy*, London 1939, 131; G. KIRKWOOD, *A Study of Sophoclean Drama*, Ithaca NY 1958, 165; S. MURNAGHAN, *Antigone 904-920 and the Institution of Marriage*, *AJPh* 107, n.2 (1986) 192-207, in particolare 195; B. KNOX, *Heroic Temper*, 103-107, 116, che parla di due registri espressivi di Antigone, uno pubblico che valorizza la *pietas*, l'altro più intimo e privato in cui predominano gli affetti familiari, un'esegesi questa che porterebbe ad una sorta di dissociazione schizoide del temperamento di Antigone, come bene osserva V. DI BENEDETTO, *Sofocle*, 25. Lo stato emotivo di Antigone è assimilato alla *mania* messa in rapporto con il destino dei Labdacidi da G.F. ELSE, *The Madness of Antigone*, Heidelberg 1976, le cui conclusioni sono messe in discussione da G. MÜLLER, in *Gnomon*, 61 (1979) 486-488. La lucidità razionale dell'argomentazione di Antigone è evidenziata da T. v. WILAMOWITZ, *Die*

si imprimono nel ragionamento, ne determinano il percorso un po' contorto ed artificioso, ma nella sostanza non privo di logica<sup>21</sup>, anche se non mancano brusche variazioni per effetto dell'alterazione dello stato emotivo: l'indifferenza per un ipotetico marito ed un figlio, che Antigone preferirebbe sacrificare al posto del fratello, si converte nel rimpianto di morire senza nozze e figli e così la protesta quasi provocatoria ed empia per l'ingiustizia divina, che permette la sofferenza del giusto, nella riaffermazione della fede negli dei che non mancheranno di colpire i veri colpevoli. Le diverse sezioni del discorso si legano in nessi logici intuitivi non sempre lineari, che seguono il movimento del pensiero alterato dalla sofferenza: la menzione dei genitori e del fratello con cui Antigone aspira a ricongiungersi nell'Ade e la riaffermazione del giusto onore reso al fratello nei vv. 898-904 introduce l'argomento di difesa fondato sul *nòmos* familiare. Il riferimento nei vv. 914-915, nella conclusione dell'*enthymèma*, a Creonte che sviato dalla *dòxa*, da una percezione erronea della realtà, ha attribuito ad Antigone la colpa di aver violato il *nòmos* della città, fa sì che si riacutizzi la percezione dolorosa della violenza che Antigone sta subendo nella prospettiva della morte imminente senza nessun conforto umano e divino (vv. 916-920). L'isolamento esaspera la sofferenza e provoca la protesta quasi empia rivolta agli dei che l'hanno abbandonata nonostante la sua pietà (vv. 922-924); ma ecco che il dubbio sulla giustizia divina si capovolge in una rinnovata dichiarazione di *eusèbeia* nei confronti degli dei la cui volontà giusta ed incontestabile Antigone si rassegna ad accettare, addossandosi la punizione per una presunta colpa secondo la logica del *pàthei màthos* per un'ipotesi prospettata come possibile, ma subito dopo smentita. L'augurio finale che i veri responsabili paghino per l'ingiustizia prefigura la sorte imminente di Creonte e conclude la difesa di Antigone con un'estrema dichiarazione di innocenza e di accusa nei confronti dei suoi persecutori a cui viene applicata la logica del *pàthei màthos*: la fiducia nella giustizia divina, prima quasi messa in dubbio, si conferma nella convinzione che saranno gli dei e non gli uomini a decidere chi è il vero colpevole che merita di essere punito e di soffrire pene almeno uguali<sup>22</sup> a quelle inflitte a chi, come Antigone, ha operato secondo giustizia.

La stessa sintassi segue la dinamica delle emozioni e del pensiero e si evolve dalla sospensione lirica del lamento iniziale in cui si inserisce l'evocazione della discesa all'Ade nella speranza consolatoria del ricongiungimento con i genitori ed il fratello<sup>23</sup> ai nessi ipotattici più complessi in forma ipotetica dell'enunciazione delle ragioni fondate sul *nòmos* familiare<sup>24</sup>, quindi alla breve sequenza paratattica del racconto della violenza di cui Antigone è vittima da parte di Creonte e di una nuova evocazione, questa volta non consolatoria, ma sofferta e disperata, della discesa all'Ade senza nozze e figli e per di più senza il compianto dei *phìloi*<sup>25</sup>. La

---

dramatische Technik des Sophocles, Berlin 1917, 45-50, e messa in rapporto da E. FRÄNKEL (Due seminari romani di Eduard Fränkel, Roma 1977) con l'attitudine alla riflessione filosofica nel ricercare il fondamento razionale del comportamento umano conforme alla moda del tempo.

<sup>21</sup> Diversa la valutazione di A.J.A. WALDOCK, *Sophocles the Dramatist*, Cambridge 1951, 229, e G. NORWOOD, *Greek Tragedy*, 4, London 1948, 139, che ritengono illogico lo sviluppo del pensiero di Antigone nella fase terminale del dramma.

<sup>22</sup> *Ant.* 927 s. *μη̄ πλείω κακά / πάθειεν ἢ καὶ δρῶσιν ἐνδίκως ἐμέ.* Antigone augura ai suoi nemici di soffrire pene non maggiori ovvero uguali alle sue (così R. JEBB, *Sophocles. Antigone*, comm. *ad loc.*), nella consapevolezza che non possono immaginarsi pene superiori a quelle che sta soffrendo. Quindi in altre parole Antigone augura ai suoi nemici di soffrire le sue stesse pene. L'espressione *μη̄ πλείω κακά* risulta però alquanto artificiosa: per esprimere il concetto di mali uguali perché dire «non più gravi» e non, molto più semplicemente, «non minori»? Senza contare che ad una prima impressione *μη̄ πλείω* è quasi riduttivo in rapporto all'augurio di Antigone che suona invece come una vera e propria maledizione. Una via di uscita potrebbe darla la congettura *μείω* più coerente con il significato complessivo delle parole di Antigone: è più verosimile infatti che Antigone auguri ai suoi persecutori di soffrire mali non minori che mali non maggiori di quelli da lei patiti.

<sup>23</sup> *Ant.* 891-903.

<sup>24</sup> *Ant.* 904-915.

<sup>25</sup> *Ant.* 916-920.

tensione emotiva culmina e si effonde nei nessi interrogativi senza risposta in cui si esprime tutta la disperazione per una sofferenza immeritata; segue una nuova complicazione ipotattica con un periodo ipotetico in cui al colmo della disperazione Antigone dichiara di abbandonarsi alla volontà degli dei, addossandosi secondo la logica eschilea del *pàthei màthos*, applicata a lei in precedenza dal coro<sup>26</sup>, una colpa che non ha, per poi smentirsi subito dopo. I nessi ipotattici in forma ipotetica ben esprimono il percorso complesso e contorto del pensiero che fa fatica a mantenersi lucido per la tensione emotiva.

Tutto nella *rhèsis*, dall'effusione lirica del dolore alla tensione del ragionamento, concorre a creare una situazione altamente drammatica e patetica in cui Antigone si presenta come un esempio di sofferenza immeritata ed ingiusta. Ma l'obiettivo del discorso di addio va ben oltre l'exasperazione della tensione drammatica, che accompagna l'uscita di scena del personaggio. Le parole di Antigone suonano come una vera e propria apologia, una difesa dalle accuse del coro e di Creonte di aver fatto violenza al *nòmos* della città<sup>27</sup> con un atto di audacia, di vera e propria *hybris*<sup>28</sup>, che l'ha portata ad isolarsi dalla *pòlis* seguendo un proprio *nòmos*<sup>29</sup> ed a violare principi di giustizia e di pietà, lei esempio di pietà e devozione alle leggi degli dei<sup>30</sup>, cozzando contro l'altare di *Dike*<sup>31</sup>. La stessa Antigone si rende conto che la percezione esteriore del suo comportamento non corrisponde alla realtà e che per effetto di questa ambiguità dell'apparenza ella sembra essersi macchiata di colpe di cui è in realtà innocente<sup>32</sup>. La sua devozione agli dei viene infatti scambiata per empietà agli occhi del coro, che applica ad Antigone la logica eschilea della sofferenza come punizione divina per una colpa secondo un'idea tradizionale in cui si riconosce il pubblico. Antigone giunge persino a far propria la valutazione del coro, applicando a se stessa la logica del *pàthei màthos*<sup>33</sup>, per poi smentirsi subito dopo riaffermando la propria innocenza<sup>34</sup>. Un dato significativo è la percezione da parte di Antigone dell'assimilazione del decreto di Creonte al *nòmos* della città<sup>35</sup> con cui si identifica la comunità politica per cui la violazione di Antigone si configura come un atto di violenza nei confronti degli stessi cittadini. In questo momento sembra quasi oscurarsi la distanza tra Creonte e la *pòlis* rimarcata nelle parole di Antigone ed Emone nei vv. 504 ss., 691 ss., in cui si evidenzia la mancanza di consenso per il decreto di Creonte, e questo potrebbe motivarsi col fatto che la distanza critica manifestata dal coro nei confronti di Antigone, accusata addirittura di aver violato l'altare di *Dike*, ha generato in Antigone la consapevolezza di essersi contrapposta all'intera città e non soltanto a Creonte e questo inasprisce l'isolamento di Antigone<sup>36</sup> e giustifica la sua difesa.

---

<sup>26</sup> *Ant.* 853-856, 875.

<sup>27</sup> Cfr. *Ant.* 907 *βία πολιτῶν*, dove si richiama l'espressione di Ismene al v. 79; 449, 481, 663, dove Antigone è accusata di aver violato i *nòmoi* della città.

<sup>28</sup> Per l'audacia e l'inflessibilità evidenziata dal coro vd. *Ant.* 875 *σὲ δ' αὐτόγνωτος ὄλεσ' ὄργα*.

<sup>29</sup> Cfr. *Ant.* 821 *αὐτόνομος ζῶσα*.

<sup>30</sup> *Ant.* 924 *τὴν δυσσέβειαν εὐσεβοῦς' ἐκτησάμην*.

<sup>31</sup> Così si esprime il coro in *Ant.* 853-855. L'espressione *προβᾶσ' ἐπ' ἔσχατον θράσους / ὑψηλὸν ἐς Δίκας βάθρον / προσέπεσες* (vv. 853-855) richiama Aisch. Ag. 383-384 *λακτίσαντι μέγαν Δίκας / βωμόν; Eum.* 539 *βωμόν αἴδεσαι Δίκας*.

<sup>32</sup> *Ant.* 914 s., 924.

<sup>33</sup> *Ant.* 926.

<sup>34</sup> *Ant.* 904, 924, 940-943.

<sup>35</sup> Per tale identificazione vd. *Ant.* 449, 481, 663. I principi a cui si ispira il governo di Creonte (*Ant.* 178-191), almeno nelle intenzioni, corrispondono al bene comune e lo stesso decreto di Creonte si prospetta come una disposizione eccezionale legata all'emergenza per nulla estranea alla prassi politica ateniese, come evidenzia W.M. CALDER, Sophocles' Political Tragedy, Antigone, GRBS 9 (1968) 389-407, in particolare 392 s.

<sup>36</sup> Sulla dissociazione tra Antigone e il coro vd. V. DI BENEDETTO, Sofocle, 29 ss.

Uno dei motivi conduttori della trama ideologica del dramma è proprio l'antitesi tra realtà ed apparenza<sup>37</sup> della *dòxa*, a cui danno voce le stesse parole di Antigone nei vv. 914 s.<sup>38</sup>. L'opinione soggettiva fondata su ciò che appare condiziona in modo erroneo le valutazioni di Creonte<sup>39</sup> e del coro. Creonte comprende troppo tardi il suo errore e lo attribuisce all'accecamento divino secondo parametri valutativi che richiamano la teodicea eschilea<sup>40</sup>. Il velo che nasconde la realtà si squarcia sempre troppo tardi, quando gli eventi si sono già compiuti, e questo si pone all'origine della cosiddetta *hamartìa*<sup>41</sup> che si prospetta come un errore di conoscenza indotto dai limiti esperienziali della condizione umana. Il meccanismo già produttivo nel dramma eschileo si perpetua in Sofocle: esemplare la vicenda esistenziale di Egisto nelle *Coefore* e di Deianira nelle *Trachinie*<sup>42</sup>, che approdano alla conoscenza del vero attraverso la verifica dell'esperienza, quando ormai è troppo tardi ed è impossibile mutare il corso degli eventi. Esistono nell'*Antigone* personaggi che rappresentano una conoscenza veritiera della realtà: Antigone, Tiresia, Emone. Ma questa conoscenza non produce un cambiamento significativo degli eventi guidati inesorabilmente dalla logica della necessità. Se Creonte è vittima della sua *dòxa*, Antigone lo è della *dòxa* altrui, di Creonte a cui ella «sembra essere colpevole per aver osato compiere un crimine inaudito»<sup>43</sup> e dello stesso coro, che accusa Antigone di aver violato l'altare di *Dike* e ravvisa nel suo comportamento e nella sua stessa sorte la punizione per le sue colpe e l'eredità delle colpe paterne<sup>44</sup>. Si attua così una sorta di stravolgimento della realtà attraverso la percezione erronea della *dòxa*: chi sembra colpevole, come Antigone, in realtà non lo è e così chi sembra o è convinto di non esserlo, come Creonte, lo è realmente. Ma la necessità del destino impone di soffrire e soccombere sia a chi è nel giusto che a chi incorre in atti di ingiustizia ed empietà, come Creonte.

Il nesso tra *àte*, *hybris* e sofferenza rende ragione della vicenda esistenziale di Creonte in cui la forza ineluttabile del destino convive con la responsabilità morale, nonostante Creonte rivendichi l'involontarietà della colpa, prospettando un errore di conoscenza da cui sono scaturite decisioni sbagliate. Non convince il riconoscimento in *οὐχ ἐκῶν* nel v. 1340 di un'effettiva involontarietà del comportamento che ha causato la morte del figlio e della moglie<sup>45</sup>: Creonte cerca invece di ridimensionare la propria responsabilità morale, negando la volontarietà delle sue azioni. La logica eschilea è invece inapplicabile ad Antigone<sup>46</sup> che

<sup>37</sup> Per la dinamica di questa antitesi tra realtà e apparenza nella poesia drammatica vd. D. SUSANETTI, *Il teatro dei Greci*, Roma 2003, 126.

<sup>38</sup> *Ant.* 914 s. *Κρέοντι ταῦτ' ἔδοξ' ἀμαρτάνειν / καὶ δεινὰ τολμᾶν.*

<sup>39</sup> Sui limiti della conoscenza umana in Creonte vd. J.A. SCHELTON, *Human Knowledge and Self-deception: Creon ad the central Character of Sophocles' Antigone*, *Ramus* 13 (1984) 102-123.

<sup>40</sup> Cfr. *Ant.* 1261 s. *ὡς φρενῶν δυσφρόνων ἀμαρτήματα* che richiama la censura del coro nel v. 1260 *αὐτὸς ἀμαρτῶν*, 1269 *δυσβουλίας*, 1271-1276 *οἶμοι*, *ἴχλω μαθῶν δειλίας* ..., che riprende i vv. 622 ss. del secondo stasimo *τὸ κακὸν δοκεῖν ποτ' ἔσθλόν / τῷδ' ἔμμεν, ὅτῳ φρένας / θεὸς ἄγει πρὸς ἄταν.*

<sup>41</sup> Per la distinzione tra *hamartìa* e *adikema* di natura morale vd. Arist. *eth. Nic.* 1135b, 17.

<sup>42</sup> In *Cho.* 844-849, 851-854 Egisto esprime dubbi sull'attendibilità della notizia della morte di Oreste e si propone di verificare di persona se il forestiero latore della notizia abbia assistito alla morte di Oreste o ne sia venuto a conoscenza per semplice sentito dire; la verifica conciderà con la *katastrophè* di Egisto. Simile a quello di Egisto il dramma di Deianira nelle *Trachinie* per la quale la verifica esperienziale della congettura segue all'azione e ne capovolge l'esito contro la volontà del suo artefice. Sulle problematiche connesse al limite della conoscenza umana nel dramma eschileo e sofocleo vd. V. DI BENEDETTO, *Sofocle*, 33 ss.; M. LOMBARDI, *Le vie della conoscenza in Aisch. Ag.* 1366-71 e *Soph. Trach.* 141-177; 588-593: *δοκεῖν* e *σαφῶς εἶδέναι*, *RCCM*, 2 (2002) 237-242.

<sup>43</sup> *Ant.* 914 s.

<sup>44</sup> *Ant.* 853-856.

<sup>45</sup> Così V. DI BENEDETTO, *Sofocle*, 8.

<sup>46</sup> Sulla scia dell'interpretazione hegeliana, che pone sullo stesso piano Creonte e Antigone come espressione di due diverse prospettive ideali entrambe valide, ma unilaterali, si è cercato di attribuire una sorta di *hamartìa* tragica anche ad Antigone (vd. M.K. FLICKINGER, *The hamartìa of Sophocles' Antigone*, Iowa City Ia. 1935). Tale ipotesi

rappresenta al pari di altri eroi sofoclei, come Aiace o Eracle, la condizione del giusto sofferente non per sua colpa, ma per la necessità di un destino inspiegabile voluto dagli dei. Proprio il venir meno del nesso eziologico tra colpa e sofferenza determina l'incrinarsi della logica eschilea del *pàthos màthos*, pure richiamata nell'epilogo del dramma nella riflessione del coro che commenta la vicenda di Creonte<sup>47</sup>. Gli dei, le cui leggi Antigone difende, permettono la sua sofferenza senza motivazioni comprensibili alla logica umana e questo provoca quasi un moto di ribellione<sup>48</sup>. La solitudine rispetto agli dei ed agli uomini esalta la sofferenza e l'eroismo di Antigone a cui in un estremo e sofferto atto di fede non resta che appellarsi alla giustizia divina le cui vie sono imperscrutabili ed accettare di credere senza capire.

Antigone e Creonte sono accomunati da un comune destino di sofferenza e di solitudine, ma il loro dolore non può porsi sullo stesso piano<sup>49</sup>: la sofferenza dell'*hybristès* che patisce la giusta punizione per la sua colpa, anche se suscita compassione e rappresenta una condizione umana universale, non è paragonabile alla sofferenza del giusto che subisce le conseguenze dolorose della sua fedeltà alla giustizia divina. Se la vicenda di Creonte corrisponde in modo lineare e non problematico alla sollecitazione emotiva del *phòbos* e dell'*èleos* secondo principi di fatto produttivi nel teatro tragico classico poi teorizzati nella "Poetica" aristotelica<sup>50</sup>, *phòbos* per la punizione divina dell'empietà, *èleos* per la compassione suscitata dalla sofferenza, quella di Antigone esce fuori dagli schemi interpretativi prevedibili della logica colpa-punizione e s'inserisce in un nuovo orizzonte esistenziale in cui il *phòbos* acquista uno spessore psicologico più complesso assimilandosi al senso tragico dell'esistenza umana e si amplia lo spazio emotivo dell'*èleos*, della pietà per tutte quelle manifestazioni del dolore incomprensibili e quindi ancora più tragiche e meritevoli di compassione. La contrapposizione tra Antigone e Creonte<sup>51</sup> resta immutata ed anzi si approfondisce alla luce della loro sorte apparentemente simile, eppure così diversa in quanto rappresentativa di diverse manifestazioni della sofferenza, comprensibile e giusta quella di Creonte, incomprensibile e ingiusta quella di Antigone. Le analogie nelle modalità espressive dell'effusione lirica e monologica del *pàthos* nel *kòmmos* di Antigone<sup>52</sup> e Creonte<sup>53</sup> non appianano tali differenze, anche per quanto riguarda la struttura etica dei personaggi che non viene trasformata radicalmente dall'esperienza del dolore. La crisi di Creonte si arresta alla consapevolezza della colpa<sup>54</sup> e non si evolve nella maturazione di una

---

è stata a ragione smentita da V. EHRENBURG, *Sophokles und Perikles*, Oxford 1954, che ha valorizzato il primato ideale di Antigone ed il fallimento di Creonte secondo l'orientamento esegetico 'ordodosso' predominante nella letteratura critica prima dell'esegesi hegeliana e vicino all'interpretazione aristotelica della "Retorica" (*rh.* 1373b; 1375b), dove si evidenzia la giustizia di Antigone paladina del diritto naturale contro la legge ingiusta dello Stato. Su queste problematiche interpretative vd. A. LESKY, *Storia della letteratura greca*, I-III, tr. it. Milano 1962, I, 367.

<sup>47</sup> *Ant.* 1350-1353.

<sup>48</sup> *Ant.* 921 ss.

<sup>49</sup> Diversa la valutazione di V. DI BENEDETTO, *Sofocle*, 28 s., che considera senza alcuna distinzione sia Antigone che Creonte emblema di una condizione esistenziale universale segnata dalla sofferenza.

<sup>50</sup> Cfr. Arist. *po.* 1449b, 24 ss.

<sup>51</sup> Tale contrapposizione che accomuna l'interpretazione tradizionale di ascendenza aristotelica (*rh.* 1373b; 1375b) a quella hegeliana, che valorizza l'antitesi di due posizioni legittime, anche se unilaterali e quindi limitate, è stata rimarcata da K. REINHARDT, *Sophokles*, Frankfurt a. M. 1933, 114 s.; I.M. LINFORTH, *Antigone and Creon*, Berkeley-Los Angeles 1961, 248-252. Di diverso avviso V. DI BENEDETTO, *Sofocle*, 4 ss., 27, che valorizza l'esperienza del dolore come fattore che accomuna i due personaggi e trascende la loro contrapposizione ideale e contesta quelle esegesi che confinano Creonte in un ruolo subalterno e marginale nel dramma (20, n. 36) formulate ad esempio da G. PERROTTA, *Sofocle*, Messina 1965, 89 e H. PATZER, *Hauptperson und tragischer Held in Sophokles' Antigone*, Wiesbaden 1978, 63.

<sup>52</sup> *Ant.* 806 ss.

<sup>53</sup> *Ant.* 1261 ss.

<sup>54</sup> Si veda in proposito l'analisi di V. DI BENEDETTO, *Sofocle*, 7 ss., che individua due momenti nella *metabolè* di Creonte, il primo nella consapevolezza dell'errore e nell'illusione di porvi rimedio, il secondo successivo alla morte del figlio e della moglie in cui si effonde il *pàthos* e Creonte assurge a simbolo della sofferenza umana al pari di Antigone. Il modulo monologico in cui le battute liriche del personaggio si alternano ai versi recitativi, giambici



vera saggezza; quella di Antigone svela il lato più fragile della personalità dell'eroina, ma non trasforma il suo *èthos* incardinato nell'*eusèbeia* e nella devozione agli affetti familiari. La *pietas* di Antigone riaffermata nell'addio dei vv. 940-943 non è un dato marginale che quasi scompare di fronte alla realtà del dolore che prende il sopravvento, ma messa alla prova dall'esperienza del dolore e dell'abbandono si riafferma in modo ancor più eroico e rimane pur sempre l'aspetto caratterizzante dell'identità del personaggio.

Lo stravolgimento della realtà nella percezione erronea delle valutazioni del coro e di Creonte e le accuse di ingiustizia, *asèbeia*, *hybris* giustificano dunque la difesa di Antigone, che intende disculparsi, dimostrando di non aver agito per *hybris*, ma di essere stata obbligata a render onore al fratello dalla fedeltà ad un *nòmos* familiare. Antigone vuol dimostrare di non aver avuto alcuna intenzione di contrapporsi al *nòmos* della *pòlis* e di fare violenza ai cittadini<sup>55</sup> e che, se ha agito così, lo ha fatto costretta dalla necessità di un dovere imprescindibile, tant'è che neppure per un marito e persino per un figlio avrebbe affrontato la scelta che le è costata tanto dolore. Lo sviluppo artificioso e un po' forzato del ragionamento che quasi sconfina in un paradosso, quando pospone l'affetto per un figlio a quello per un fratello, si deve alla volontà di dimostrare la propria innocenza. Le ragioni dell'*eusèbeia* e della fedeltà alle leggi divine universali vengono ribadite nei vv. 924, 943 e rimangono un punto fermo nella prospettiva ideale del personaggio, che mantiene intatta la sua *physis* corrispondendo alle sollecitazioni esterne dell'azione drammatica, in particolare alle accuse del coro, che esasperano il suo isolamento e la sua sofferenza.

Il coro rappresenta la comunità della *pòlis* termine di riferimento della ricerca di consenso sia di Creonte che di Antigone<sup>56</sup> e dà voce a pensieri e sentimenti ancorati ad una visione religiosa ed etica tradizionale di impronta eschilea, sia per quanto riguarda la concezione del nesso eziologico tra destino, colpa e sofferenza, sia per il primato delle leggi universali divine su quelle umane. Il rapporto di Antigone con il coro è complesso: la condivisione dei valori dell'*eusèbeia* e della tradizione religiosa<sup>57</sup>, che si manifesta nel primo stasimo nell'affermazione dei limiti umani e della necessità di subordinarsi alle leggi divine<sup>58</sup>, non sembra corrispondere

---

o anapestici, caratterizza il *kòmmos* di Creonte così come quello di Antigone e rappresenta una modalità espressiva innovativa del teatro sofocleo che ben caratterizza l'isolamento dell'eroe. Una piena coerenza con la logica eschilea del *pàthei màthos* è sostenuta da R. WINNINGTON-INGRAM, Sophocles, 147. Un vero e proprio cambiamento interiore di Creonte, in cui prevarebbe lo stato emotivo della sofferenza, è messo in dubbio da H. WEINSTOCK, Sophokles, Leipzig – Berlin 1931, 114 s. e H. FUNKE, *Κρέων ἄπολις*, A&A 12, 1966, 29-50, vd. 46 s., n. 71.

<sup>55</sup> *Ant.* 907 βία πολιτῶν τόνδ' ἄν ἤρῳμην πόνοι.

<sup>56</sup> Così A. MASARACCHIA, Mito e realtà del potere nell'Antigone, 148. Al contrario W. RÖSLER, Der Chor als Mitspieler. Beobachtungen zur Antigone, A&A 29 (1983) 107 ss., sostiene che il coro rappresenta non il popolo tebano, ma un gruppo fedele al potere. Sul ruolo del coro nel dramma sofocleo vd. E.R. SCHWINGE, Die Rolle des Chors in der sophocleischen Antigone, Gymnasium 78 (1971) 294-321.

<sup>57</sup> Sul consenso del coro per Antigone vd. A. MASARACCHIA, Mito e realtà del potere nell'Antigone, 154.

<sup>58</sup> Si vedano in particolare i vv. 364-375 in cui il progresso umano è passato al vaglio di un giudizio etico e si ricorda la necessità di conciliare il *nòmos* dello Stato con la giustizia divina. Fondamentale in tal senso l'esegesi di *νόμος..χθονός* nel v. 367 come leggi della terra nel senso di patria (cfr. v. 187 dove *χθονός* significa patria), non del regno dei morti ovvero degli dei inferi, come diversamente ritiene U. v. WILAMOWITZ che pensa anche alla possibilità di interpretare nei vv. 367 s. *νόμος ... χθονός / θεῶν τ' ἔνορκον δίκαν* come endiadi. In questi versi del primo stasimo V. EHREMBERG, Sophokles und Perikles, 28 ss., seguito da C. DIANO, Sfondo sociale e politico della tragedia greca antica, Dioniso 43 (1969) 123, ha individuato la condanna di Creonte. G. BONA, *Hypsipolis* e *apolis* nel primo stasimo dell' "Antigone", RFIC (1971) 129-148, ritiene invece che lo stasimo fornisca criteri generali di valutazione alla luce dei quali risulta comprensibile il significato del dramma, che non sia un semplice intermezzo lirico avulso dall'azione drammatica, come ritiene WALDOCK, e non implichi la condanna di Creonte, come ritengono FUNKE e KRANZ, o di Antigone, come sostengono SCHADEWALDT, PERROTTA, BOWRA. Un atteggiamento critico nei confronti del progresso umano è individuato da U. v. WILAMOWITZ, Griechische

all'atteggiamento assunto dal coro nella vicenda drammatica: il distacco critico<sup>59</sup> condizionato dalla soggezione nei confronti di Creonte, che inibisce un'esplicita adesione alle ragioni di Antigone prima della constatazione del fallimento di Creonte, si affianca a qualche segno di consenso<sup>60</sup> e di commozione<sup>61</sup>, che non impedisce però al coro di abbandonare Antigone al suo destino accusandola persino di ingiustizia e di empietà. Sebbene infatti il coro riconosca la validità delle motivazioni di Antigone, proprio perché ancorato ad una mentalità religiosa tradizionale, in cui si stabilisce un nesso causale tra destino, colpa e sofferenza, riscontra nel fallimento di Antigone la punizione della sua audacia ed inflessibilità, della violazione dei principi di giustizia divina<sup>62</sup> e la lascia sola nel momento più difficile<sup>63</sup>. Antigone deve confrontarsi proprio con questa mentalità tradizionale rappresentata dal coro che riconduce la sua sofferenza ad una colpa e lo fa affermando la propria innocenza nell'apologia del discorso di addio. Per questo afferma di essere stata costretta a violare il *nòmos* della città dalla necessità delle consuetudini familiari, in cui si riconosce la stessa collettività, elaborando un ragionamento certo paradossale, ma non illogico ed inverosimile.

La sofferenza del giusto di cui è paradigma la vicenda di Antigone è uno dei temi nodali del dramma sofocleo che evidenzia l'incrinarsi della logica provvidenziale della teodicea eschilea in cui l'accecamento divino accelera il processo degenerativo della *hybris* in vista di una catarsi attraverso la sofferenza finalizzata all'apprendimento della saggezza. Il nesso tra eccesso, *hybris* e sventura delineato nei vv. 613-614, 853-856, 875, 1350-1353, che si traduce nella connessione eziologica tra colpa, sofferenza e maturazione della saggezza nella riflessione finale del coro nel v. 1353, non è l'unico riflesso della concezione teologica ed antropologica di Eschilo<sup>64</sup>: eschileo è il tema della punizione divina della *hybris* nei vv. 127-133 della parodo, del destino della stirpe a cui l'uomo non può sfuggire nei vv. 582-603 del secondo stasimo, nei vv. 951 ss. del quarto stasimo e nei vv. 1337 s., 1346, dell'eredità delle colpe degli avi nel v. 856, dell'accecamento divino che induce l'uomo in errore traviandone la mente nei vv. 615-625, 1260 s., 1271-1276, 1339-1340. La stessa celebrazione della regalità di Zeus e della sua legge nel secondo stasimo nei vv. 604-614 ricorda l'inno a Zeus dell'*Agamennone* di Eschilo<sup>65</sup>. Ad una prima impressione l'*Antigone* sembra proprio un dramma di ispirazione eschilea. Tale eredità dà luogo al riuso di motivi tradizionali, che fanno parte di un repertorio tragico ormai consolidato vicino alle aspettative del pubblico; ma al di là di questo riproporre temi cari alla tradizione si coglie l'apertura ad una diversa valutazione della realtà umana e del suo relazionarsi con il divino, sempre più imperscrutabile nelle sue logiche così lontane da quelle umane. La logica del *pàthei màthos* applicabile alla vicenda di Creonte si risolve non nella maturazione della saggezza, come auspica il coro nell'epilogo del dramma, ma più semplicemente e realisticamente nella consapevolezza della colpa<sup>66</sup>. La concezione limpida e lineare dell'eziologia della sofferenza ricondotta nel dramma di Eschilo alla sinergia della responsabilità umana e della volontà divina, che sanziona e punisce per correggere ed insegnare la misura della saggezza, si appanna e non è in grado di rendere ragione della sofferenza del giusto che mette in crisi il fondamento etico della natura divina. Nel dramma, così come nella realtà della vita, vittime e carnefici, buoni e cattivi, condividono lo stesso destino di sofferenza e

---

Verskunst, Berlin 1921, 516 s.; G. PERROTTA, Sofocle, 68, n. 1; W. SCHADEWALDT, Sophocles und das Leid in AA.VV., Gottheit und Mensch in der Tragödie des Sophocles, Darmstadt 1963, 54.

<sup>59</sup> Sulla dissociazione del coro rispetto da Antigone vd. V. DI BENEDETTO, Sofocle, 29 ss.

<sup>60</sup> *Ant.* 872.

<sup>61</sup> *Ant.* 801 ss.

<sup>62</sup> *Ant.* 376 ss., 471 s., 853 ss., 875.

<sup>63</sup> *Ant.* 834 ss.

<sup>64</sup> Sui riflessi eschilei vd. V. DI BENEDETTO, Sofocle, 1-4.

<sup>65</sup> *Ag.* 161 ss..

<sup>66</sup> Così V. DI BENEDETTO, Sofocle, 8 ss.

questo fa sì che si insinui un'ombra nella fede incondizionata nella giustizia divina, che pure viene riaffermata da Antigone con tanta forza quanto maggiore è la percezione dolorosa dell'abbandono e della distanza tra uomini e dei.

Giova a questo punto della nostra analisi riflettere sulla risonanza e gli sviluppi del tema della sofferenza del giusto nella tradizione sapienziale greca ed orientale al fine di chiarire le ragioni del discorso di difesa di Antigone attraverso l'analogia con quelle dell'apologia Giobbe nel libro di "Giobbe" del VT in cui l'eroe biblico si difende dalle accuse dei suoi amici<sup>67</sup>, che al pari del coro nel dramma sofocleo danno voce a credenze tradizionali secondo cui la sofferenza corrisponde alla punizione di una colpa.

Quello della sofferenza del giusto è un tema che attraversa tutta la tradizione sapienziale antica, anche orientale, e trova riscontro nella letteratura del Vicino Oriente nel VT nella storia di Giobbe ed in quella di Tobit, che condivide con quella di Antigone anche la violazione del divieto di sepoltura<sup>68</sup> e la contrapposizione della *pietas* del giusto fondata su norme etiche universali alla legge dello Stato con cui si identifica il decreto del re. A tali riscontri si aggiungono quelli nell'escatologia iranico-mazdaica in cui il giusto conquista l'immortalità attraverso la pratica della giustizia e la sofferenza implicata dalla lotta contro il male e finalizzata alla purificazione ed alla vittoria del bene<sup>69</sup> e nella "Teodicea Babilonese"<sup>70</sup>, scritto sapienziale accadico incentrato sul motivo del giusto sofferente, in cui si approda a conclusioni simili a quelle del libro di "Giobbe", cioè la speranza in un cambiamento e la convinzione dell'imperscrutabilità della volontà divina.

Simile il percorso evolutivo delle concezioni etiche nella tradizione sapienziale greca<sup>71</sup> e del Vicino Oriente<sup>72</sup> in cui alla credenza del condizionamento di fattori soprannaturali sull'azione

---

<sup>67</sup> Job. 3, 1-31, 40.

<sup>68</sup> Il motivo della sepoltura come atto di pietà in contrasto con le disposizioni di un tiranno è attestato nella storia di Tobit nel VT in Tob. 1, 17-20.

<sup>69</sup> Per l'etica e l'escatologia mazdaica G. WIDENGREN, *Die Religionen Irans*, Stuttgart 1965; J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *L'Iran antico e Zoroastro*, in H. CH. PUECH, *Religioni in Egitto, Mesopotamia e Persia*, trad. it. Roma - Bari 1988, 255-325; P. DE BREUIL, *Lo Zoroastrismo*, Roma 1993.

<sup>70</sup> Vd. S. LANGDON, *Babylonian Wisdom*, London 1923, 35-66; TH. JACOBSEN, *La Mesopotamia: la buona vita*, in H.A. FRANKFORT-J. A. WILSON-TH. JACOBSEN-W. A. IRWIN, *La filosofia prima dei Greci*, tr. it. Torino 1963, 237-255, in particolare 248-252; una versione aggiornata in S. PONCHIA, *La palma e il tamarisco (e altri dialoghi mesopotamici)*, Venezia 1996. Sul tema del giusto sofferente nella letteratura sapienziale vd. M. LIVERANI, *Rib-Adda, il giusto sofferente*, *Orientalische Forschungen*, I, Berlin 1974, 175-205.

<sup>71</sup> Ad una fase primitiva, in cui manca una concezione etica della divinità ed il macrocosmo divino è dominato dalla legge del caso e da forze soprannaturali al pari del microcosmo umano, subentra, parallelamente all'evolversi del diritto nell'organizzazione dello Stato, la concezione etica della divinità ed insieme della responsabilità morale individuale: il fondamento etico dell'agire divino secondo giustizia si riflette infatti nella valutazione etica del comportamento umano. Tale evoluzione corrisponde nella "Teogonia" esiodea al passaggio dall'età dei Titani alla signoria di Zeus fondata sulla giustizia e la forza paragonabile a quella di Marduk nell' "Enuma Elish", che sconfigge le divinità primordiali ed ordina il cosmo secondo principi di giustizia. L'idea della sofferenza come conseguenza di un destino deciso arbitrariamente da forze soprannaturali divine si evolve in quella della sofferenza come punizione divina per la colpa. Uno dei momenti significativi di questo percorso evolutivo è rappresentato da *Od.* 1, 32 ss., dove Zeus afferma che la sofferenza di Egisto è la conseguenza della sua stessa colpa, non frutto della *mòira* divina. Alla concezione del male come prodotto dell'ingerenza nella psicologia umana di forze soprannaturali (cfr. *Il.* XIX, 86, dove Agamennone afferma di non essere colpevole dell'oltraggio recato ad Achille, ma di essere stato condizionato dall'intervento di Zeus, *Mòira* ed *Erinys*; Sim. fr. 541) si sostituisce quella della responsabilità individuale anche per l'influsso della prassi giuridica che faceva distinzione tra reato volontario ed involontario (cfr. L. GERNET, *Antropologia della Grecia antica*, tr. it. Milano 1983, 143-274; *Id.*, *I Greci senza miracolo*, tr. it. Roma 1986, 223 ss.). La valenza soggettiva della colpa legata alla responsabilità morale è connessa

morale subentra, parallelamente all'affermarsi di una concezione etica della divinità, l'idea della responsabilità morale individuale per cui la sofferenza è concepita come espiazione di una colpa. Ma, una volta maturata la concezione dell'ordine etico del macrocosmo divino e del microcosmo umano nasce il problema di giustificare il male nella forma della malattia, della morte e soprattutto della sofferenza dell'innocente, che mette in dubbio la giustizia divina e l'eziologia morale della sofferenza non sempre riconducibile ad una colpa. Alla concezione tradizionale della sapienza come giustizia e pietà premiata da Dio con la felicità e dell'ingiustizia come stoltezza ed empietà oggetto della punizione divina, concordemente attestata nella letteratura biblica e nella tradizione sapienziale greca<sup>73</sup>, si affianca quella della sofferenza del giusto che apre un orizzonte problematico nella coerenza monolitica delle concezioni tradizionali. La soluzione prospettata nel libro di "Giobbe" allo scandalo della sofferenza del giusto consiste nella fiducia nella possibilità di un cambiamento della volontà divina e nella convinzione della sua imperscrutabilità. Il passo successivo nell'evoluzione delle credenze etiche e teologiche è rappresentato nel libro di "Daniele"<sup>74</sup> dalla remunerazione del giusto sofferente nella prospettiva escatologica della resurrezione dei morti secondo concezioni vicine all'escatologia iranico-mazdaica e nel libro della "Sapienza" nel premio del giusto nella vita ultraterrena grazie all'immortalità dell'anima, concezione questa che tradisce l'influsso della psicologia pitagorico-platonica. L'approdo di questo processo evolutivo è rappresentato nelle concezioni ebraiche e cristiane dall'affermazione del valore redentivo della sofferenza del giusto e della sua liberazione e remunerazione: una tappa decisiva in tal senso è rappresentata da *Is. 53, 3-12*, dove il giusto sofferente si identifica con il servo-messia che si fa carico delle colpe degli uomini ed è destinato a vedere la luce dopo il tormento<sup>75</sup>, e dalla sua interpretazione

---

nella tradizione epica, lirica e tragica alla coscienza ed alla volontà dell'azione morale che trova riscontro in Hes. *Op. 280 ss.*, dove lo spergiuro è messo in rapporto con la volontarietà dell'azione e la conoscenza (*Op. 280 ss. γινώσκων...έκώων*). Un momento decisivo nello sviluppo delle concezioni etiche è rappresentato dalla tragedia, dove la colpa oggettiva assimilabile alla necessità del destino si coniuga in diversa misura con quella soggettiva riconducibile alla responsabilità individuale. Se vengono meno coscienza e volontà si configura una colpa involontaria identificabile nell'*hamartia* tragica, che consiste più che in una colpa morale (*adikema*) in un difetto di conoscenza condizionato dalla necessità del destino.

<sup>72</sup> Sull'evoluzione delle concezioni etiche nella civiltà mesopotamica vd. Th. JACOBSEN, *La Mesopotamia*, 237-255, che delinea un'evoluzione da una fase più antica corrispondente al III millennio in cui predomina la credenza del dominio nel microcosmo umano di forze soprannaturali benefiche e malefiche, che agiscono in modo arbitrario e accidentale ed il cui potere può essere arginato solo dal dio personale a cui compete la responsabilità morale, ad una successiva corrispondente al II millennio in cui, parallelamente all'affermarsi del diritto nello Stato, matura una concezione dell'ordine cosmico fondato sulla giustizia, che comporta la diminuzione del potere arbitrario dei demoni e la maturazione dell'idea della responsabilità morale individuale. L'origine del male viene ricondotta sia al cuore umano che all'influsso di fattori soprannaturali esterni in cui gioca ancora un ruolo decisivo il dio personale. La stessa letteratura sapienziale mesopotamica riflette una nuova concezione della giustizia come diritto e non più come favore, che può ricollegarsi all'evolversi del diritto dello Stato attestato negli antichi codici di leggi dell'età del bronzo, tra cui quello di Hammurabi. Per quanto riguarda poi il pensiero ebraico ricostruibile attraverso il VT la matrice psicologica del male (cfr. *Eccli. 37, 16-18*) convive con l'influsso esterno di spiriti malvagi (cfr. *Zacc. 3, 1*), che però non annulla il libero arbitrio e la responsabilità morale fondamentale nella concezione etica della Torah (cfr. *Ez. 18; Deut. 24,16; Jer. 31, 29-30; 2 Re 14, 6*). Le stesse concezioni risultano produttive nella letteratura apocrifia intertestamentaria nei "Testamenti" dei dodici patriarchi. Sulle problematiche dell'origine del male nella letteratura religiosa veterotestamentaria ed intertestamentaria vd. P. SACCHI, *Ordine cosmico e prospettiva ultraterrena nel postesilio. Il problema del male e l'origine dell'Apocalittica*, *RivBibl* 30 (1982) 11-33, in particolare 27; *Id.*, *Riflessioni sull'essenza dell'Apocalittica: peccato d'origine e libertà dell'uomo*, *Henoch* 5 (1983) 31-61, in particolare 55.

<sup>73</sup> Per la letteratura biblica vd. *Deut. 28; Lv. 26; Pr. 3, 33-35; 9, 6 e 18; Eccli. 1, 13; 7, 36; 14, 20-15,10; 11, 26; 28, 6; 41, 9*, per quella greca *H. Hom. 30, 4; 7, 12*, dove l'*òlbos* inteso come abbondanza di frutti e di ogni bene è riservato agli uomini amati da Gea, che regnano con giustizia nelle città; *Od. 19, 107-114; Hes. Op. 225-247; Sol. fr. 1, 1-6* Gentili-Prato; *Aisch. Eum. 534-537*, dove l'*òlbos* nasce dalla saggezza che attira il favore divino; *Pers. 709*, dove si attribuisce a Dario l'*òlbos* premio divino della sua virtù.

<sup>74</sup> *Dan. 12, 1-3*.

<sup>75</sup> Il passo fa parte della sezione attribuita al Trito-Isaia (*Is. 52, 13-53, 12*) posteriore al Deutero Isaia e databile tra la fine del VI e l'inizio del V sec. a.C. L'idea della sofferenza redentiva per amore di Dio ha nella tradizione biblica un'attestazione eccezionale e non può distinguersi nettamente da quella di ascendenza iranico-mazdaica

messianica nella tradizione ebraica e cristiana<sup>76</sup>. L'idea della remunerazione del giusto sofferente nella vita ultraterrena si afferma ancor prima nella speculazione filosofica greca, che approfondisce la prospettiva spirituale dell'*òlbos* rispetto all'etica edonistica della *sophìa* poetica arcaica: basti pensare alla vicenda esistenziale di Socrate paradigma del giusto sofferente nell' "Apologia" platonica<sup>77</sup>. Un contributo alla proiezione nella prospettiva ultraterrena del premio della virtù o della punizione delle colpe sembra potersi riconoscere anche nelle credenze sull'*òlbos* ultraterreno degli iniziati ai misteri maturate nell'ambito dei culti misterici<sup>78</sup>.

Le due concezioni, quella tradizionale dell'eziologia morale della sofferenza come punizione e quella della sofferenza immeritata del giusto, si scontrano nel libro di "Giobbe" nel dialogo tra Giobbe ed i suoi tre amici<sup>79</sup> e nell' "Antigone" nella contrapposizione tra Antigone ed il coro<sup>80</sup> la cui tensione drammatica culmina nel discorso di difesa dell'eroina. Il contrasto è in entrambi i casi finalizzato ad esasperare l'isolamento e la sofferenza dell'eroe, sollecitando così la sua apologia e dichiarazione di innocenza. Il ruolo degli amici di Giobbe è simile a quello svolto dal coro nel dialogo con Antigone: come gli amici accusano Giobbe di meritarsi la sofferenza considerata come punizione divina delle sue colpe, così il coro ritiene responsabile Antigone della sua sofferenza per aver violato l'altare di *Dike*<sup>81</sup>. Si propone altresì lo stesso schema antitetico che contrappone la protesta d'innocenza del giusto alle accuse di colpevolezza di un interlocutore, che rappresenta un punto di vista esterno assimilabile a quello della collettività e delle concezioni tradizionali in essa dominanti in cui la sofferenza è concepita come punizione di una colpa. Il modulo dialettico-interlocutorio risale alla più antica tradizione della letteratura sapienziale in cui la riflessione su temi cruciali della condizione esistenziale talora prende forma attraverso l'allocuzione alla propria anima o l'interlocuzione con un altro personaggio il cui intervento scandisce il percorso della riflessione<sup>82</sup>. La stessa struttura poetica e drammatica del dialogo tra Giobbe ed i suoi amici<sup>83</sup> ricorda il dialogo lirico tra Antigone e il coro<sup>84</sup> al pari delle sezioni monologiche in cui l'apologia si affianca all'effusione lirica del lamento.

---

della sofferenza implicata dalla lotta contro l'ingiustizia, di cui si hanno riscontri nella posteriore letteratura biblica e apocrifia intertestamentaria. La natura redentiva della sofferenza del servo di Jahwe viene invece valorizzata come peculiarità della fede ebraica da M. BUBER, *La fede dei profeti*, tr. it. Genova-Milano 2000<sup>2</sup>, 222.

<sup>76</sup> Cfr. *Lc.* 22, 19-20; 37; *Mc.* 10, 45, dove Gesù si attribuisce i tratti del servo-messia, e *Mt.* 12, 17-21; *Iov.* 1, 29, dove l'agnello di Dio che toglie i peccati del mondo riprende *Is.* 53, 7 «era come agnello condotto al macello»; *Act.* 8, 32-35. Il valore redentivo della sofferenza si applica alla condizione del cristiano ad imitazione di Cristo in *Rm.* 8, 18; *Col.* 1, 24.

<sup>77</sup> Sugli sviluppi dell'*eudamonia* nella speculazione filosofica vd. C. HORN, *L'arte della vita nell'antichità. Felicità e morale da Socrate ai neoplatonici*, Roma 2004, 68 ss.

<sup>78</sup> Cfr. Pind. fr. 137 SNELL-MAEHLER «felice chi ha assistito al rito e poi scende sotto terra»; Soph. fr. 837 RADT «dal Trittolemo tre volte beati / gli uomini che, dopo aver visto questi misteri, / scendono nell'Ade; perché solo per essi laggiù c'è vita...»

<sup>79</sup> *Job.* 3, 1-31, 40.

<sup>80</sup> *Ant.* 806-882.

<sup>81</sup> *Job.* 3, 1-31, 40; *Ant.* 853-65.

<sup>82</sup> E' il caso del "Dialogo del pessimismo" risalente alla Mesopotamia del I millennio a. C. in cui il padrone dialoga con il suo schiavo (vd. S. LANGDON, *Babylonian Wisdom*, 67-81) o del dialogo tra un uomo e il suo Ka nella letteratura egizia del Medio Regno (vd. R. ANTHES, *Lebensregeln und Lebensweisheit der alten Aegypter*, Leipzig 1933, 93-95, 86-88, 103-116, 130-147).

<sup>83</sup> *Job.* 3, 1-31, 40. La premessa e l'epilogo narrativo in prosa circoscrivono il dialogo poetico tra Giobbe ed i suoi amici a cui segue il discorso di Eliu e quello di Jahwe.

<sup>84</sup> *Ant.* 806-882. Su questo dialogo lirico vd. V. DI BENEDETTO, *Sofocle*, 20 ss., che valorizza l'antitesi tra i versi lirici del personaggio e quelli recitativi del coro, finalizzata a valorizzare la solitudine del personaggio e la sua sofferenza.

Il dialogo tra Giobbe ed i suoi amici è più ampio e complesso nella sua scansione in tre tempi a quattro voci: ogni amico elabora infatti tre discorsi che si alternano alle repliche di Giobbe, l'ultima delle quali assume la forma di una vera e propria apologia<sup>85</sup>. Dapprima gli amici, quando ancora confidano nell'innocenza di Giobbe, si richiamano a idee tradizionali come quella della breve durata della felicità degli empi<sup>86</sup>, della disgrazia del giusto come prova della virtù<sup>87</sup>, della sofferenza come castigo per colpe dovute a ignoranza e debolezza<sup>88</sup>; poi, quando Giobbe si ribella alla volontà divina e si convincono della sua colpevolezza, interpretano la sua sofferenza come meritata punizione. Seguono i quattro discorsi di Eliu, che, dopo aver assistito in silenzio al dialogo tra Giobbe e i tre amici per rispetto alla loro maggiore età, prende la parola ed accusa di stoltezza sia Giobbe che i suoi amici, colpevoli di non aver trovato spiegazioni alla disgrazia di Giobbe e di non aver difeso efficacemente la giustizia divina. Eliu da una parte rivendica il primato inaccessibile della sapienza divina che si sottrae al giudizio umano anticipando il discorso di Jahwe, dall'altra ripropone idee tradizionali come quella della sofferenza come punizione di una colpa consapevole o frutto di ignoranza e di omissione a cui si aggiunge l'idea nuova dell'efficacia preventiva del dolore, che previene colpe più gravi e guarisce l'orgoglio. A tali considerazioni accomunate da un giudizio di colpevolezza si contrappongono le repliche di Giobbe tra cui spiccano la dichiarazione di fede nella giustizia divina che si manifesterà nella sua esistenza terrena o anche dopo la morte, strappandolo allo sheol<sup>89</sup>, e l'apologia<sup>90</sup> in cui Giobbe grida la sua innocenza rivendicando la sua onestà e virtù.

Le analogie tra la storia di Giobbe e quella di Antigone riguardano la protesta nei confronti della volontà divina, il lamento dell'innocente per l'abbandono degli amici<sup>91</sup> e della divinità<sup>92</sup> e l'apologia<sup>93</sup> del giusto sofferente. La storia di Giobbe ha un lieto fine: ai discorsi di accusa dei tre amici e al discorso di Eliu segue la rivelazione della sapienza divina e il ravvedimento di Giobbe<sup>94</sup>. La fiducia nella giustizia divina viene premiata con la reintegrazione nella condizione precedente dopo il riconoscimento del primato della sapienza divina e l'intercessione in favore degli amici<sup>95</sup>. Alla soluzione della sofferenza come prova per il giusto<sup>96</sup> che favorisce la purificazione e l'umiltà, visto che nessuno è esente da colpa, nemmeno il giusto<sup>97</sup>, e della fiducia nell'intervento provvidente di Dio si contrappone la disperazione di Antigone abbandonata dagli uomini e dagli dei. La sofferenza di Giobbe diventa emblematica di una condizione umana universale in cui la sofferenza dell'innocente non è uno scandalo incomprensibile, ma una prova riconducibile ad un disegno provvidenziale aperto alla speranza di un cambiamento in virtù della fiducia nella giustizia e provvidenza divina. Tratto comune la credenza dell'imperscrutabilità del

---

<sup>85</sup> *Job.* 31.

<sup>86</sup> Cfr. *Ps.* 37; 73.

<sup>87</sup> Cfr. *Gen.* 22, 12.

<sup>88</sup> Cfr. *Ps.* 19, 13; 25, 7.

<sup>89</sup> *Job.* 19, 23-29. Il passo è di difficile interpretazione in quanto prospetta una sorta di ritorno alla vita dopo la morte, una specie di resurrezione, credenza questa prefigurata in 1 *Sam.* 2, 6; 1 *Re* 17, 17-24; *Ps.* 49, 16; *Ez.* 37 e affermata in *Dan.* 12, 1-3 e 2 *Macc.* 7, 9. E' comunque problematico ravvisare nel libro di "Giobbe" l'anticipazione della fede nella resurrezione dei morti poco conciliabile con la condizione esistenziale di Giobbe confinata nell'esistenza terrena secondo concezioni antropologiche tradizionali ancora lontane dall'idea dell'immortalità dell'anima e della resurrezione dei morti, credenze queste che risolverebbero efficacemente il problema della sofferenza del giusto, prospettandone il riscatto nella vita ultraterrena.

<sup>90</sup> *Job.* 31.

<sup>91</sup> Cfr. *Job.* 19, 13-15; *Ant.* vv. 847; 876; 881 s.; 919.

<sup>92</sup> Cfr. *Job.* 30, 18-23; *Ant.* 822 ss.

<sup>93</sup> Cfr. *Job.* 16, 17-22; 31, 1-40; *Ant.* 891-928.

<sup>94</sup> Cfr. *Job.* 40, 3-5; 42, 1-6.

<sup>95</sup> *Job.* 42, 1-17.

<sup>96</sup> Cfr. *Job.* 1, 1-2, 13 (dal Prologo); 32, 1-37, 24 (dai discorsi di Eliu).

<sup>97</sup> In *Job.* 7, 20-21 Giobbe si dichiara consapevole di aver peccato, anche se la sofferenza non è commisurata alla colpa.

volere divino. Il motivo radicato nelle concezioni etico-teologiche del dramma sofocleo trova riscontro nella letteratura sapienziale del Vicino Oriente, oltre che nel libro di “Giobbe”, anche nella “Teodicea Babilonese” in cui si afferma come non si possa applicare agli dei la logica del pensiero umano<sup>98</sup>.

Una questione cruciale nell’interpretazione del discorso di addio è quella della coerenza della *physis* di Antigone, che subisce un’evoluzione<sup>99</sup> reagendo al precipitare degli eventi per la condanna inappellabile di Creonte. La caratterizzazione diacronica della *physis* non si discosta da quella di altri personaggi sofoclei la cui natura non si presenta in forma monolitica, ma flessibile e reagisce alle sollecitazioni dell’azione drammatica<sup>100</sup>. Alla furezza ed audacia virile della prima parte del dramma nel dialogo con Creonte subentra, dopo la condanna di Creonte nei vv. 806 ss., la rivelazione della fragilità e l’effusione lirica del lamento per la morte imminente. Dallo slancio eroico con cui Antigone si era contrapposta al decreto di Creonte ed aveva abbracciato l’idea della morte come sbocco risolutivo di una condizione esistenziale segnata dalla sofferenza si passa al lamento per la morte imminente<sup>101</sup>, per la vita stroncata nel fiore degli anni senza la gioia delle nozze e dei figli. Alle battute del dialogo con Creonte sostenute da una meditata e stringente logica argomentativa subentra l’effusione del *pàthos* nelle ampie sequenze commatiche, che mettono a nudo la fragilità e la disperata ricerca di conforto e solidarietà di Antigone il cui dolore è esasperato dall’abbandono dei *philoï* e dall’isolamento provocato dal distacco critico del coro, che, pur riconoscendo le ragioni dell’*eusèbeia*<sup>102</sup> di Antigone e mostrando segni di commozione per la sua sofferenza<sup>103</sup>, non esita ad attribuirle la colpa di aver violato con la sua audacia<sup>104</sup> l’altare di *Dike*<sup>105</sup>. Una dinamica evolutiva simile, ma opposta a quella del dramma sofocleo, che prospetta Antigone prima come eroica antagonista di Creonte e poi fanciulla impaurita dalla morte, si osserva nelle “Fenicie” euripidee<sup>106</sup> in cui Antigone si presenta prima come una donna fragile e timida, ma poi, dopo la morte dei fratelli e della madre,

---

<sup>98</sup> Cfr. Th. JACOBSEN, *La Mesopotamia*, 151.

<sup>99</sup> Su tale evoluzione, che si prospetta come una vera e propria crisi indotta dall’exasperazione del *pàthos* e dall’isolamento vd. V. DI BENEDETTO, *Moduli di una nuova soggettività nell’Antigone*, ASNP s. 3, 10 (1980) 79-123; *Id.*, *Sofocle*, 20 ss., che delinea un parallelismo tra la crisi di Antigone e quella di Creonte che si riflette nel modulo espressivo monologico in cui i versi lirici del personaggio si alternano a quelli recitativi del coro, esaltando così la solitudine del personaggio e la sua sofferenza. Il predominio di una natura istintiva ed irrazionale nel carattere di Antigone, soprattutto nel momento in cui si rivela la sua fragilità, è asserito da H.D.F. KITTO, *Greek Tragedy*, 131; G. KIRKWOOD, *A Study of Sophoclean Drama*, 165; S. MURNAGHAN, *Antigone* 904-920, 195; B. KNOX, *Heroic Temper*, 116. Ragione e impulso emotivo si compenetrano invece nel temperamento di Antigone secondo C.S. LEVY, *Antigones’ Motives*, 138.

<sup>100</sup> Per la questione della configurazione dei caratteri del dramma sofocleo a partire dal saggio di T. VON WILAMOWITZ (*Die dramatische Technik des Sophocles*, Berlin 1917), vd. A. MASARACCHIA, *Mito e realtà del potere nell’Antigone*, 141, che segue A. LESKY (N. Jahrb. f. Wiss. u. Jugendbildg. 1931; *Die tragische Dichtung der Hellenen*, Göttingen 1964<sup>2</sup>, 116), il quale, pur riconoscendo che talune discordanze dei caratteri si possano spiegare con la struttura drammatica, attribuisce ai personaggi sofoclei una ben precisa individualità e distingue i caratteri dai tipi umani, irripetibili i primi, ripetibili i secondi. Nella definizione di tale individualità e nell’approfondimento dello spessore etico-psicologico il dramma di Sofocle fa un passo avanti rispetto a quello di Eschilo: l’isolamento dell’eroe sofocleo favorisce la definizione di un’identità etico-psicologica (così W. SCHADEWALDT, *Neue Wege zur Antike*, 1928, 106, 110; *Id.*, *Die griechische Tragödie*, unter Mitwirkung von Marie Schadewaldt, Frankfurt am Main 1991), che fa fatica invece ad emergere nell’eroe eschileo condizionato dall’appartenenza al destino sovrapersonale della stirpe. Un’analisi dello *status quaestionis* in A. GARZYA, *Sul problema della rappresentazione dell’individualità nella tragedia*, *Estudios griecos et indoeuropeos*, 15 (2005) 35-47.

<sup>101</sup> L’autocompianto al pari della scelta della morte fa parte della tipologia dell’eroe sofocleo, come ben evidenzia B. KNOX, *Heroic Temper*, 34 ss.

<sup>102</sup> *Ant.* 872.

<sup>103</sup> *Ant.* 801-805.

<sup>104</sup> *Ant.* 875.

<sup>105</sup> *Ant.* 875, 853-856.

<sup>106</sup> Per questo confronto con le “Fenicie” vd. D. SUSANETTI, *Euripide. Tra tragedia, mito e filosofia*, Roma 2007, 267-274.

non ha pudore di esibire il dolore anche in modo violento e nell'incontro con Creonte ribadisce con fierezza la sua decisione di seppellire Polinice e di rifiutare il matrimonio con Emone.

Lo sviluppo emotivo non comporta un mutamento radicale del temperamento che rimane fedele alla sua *physis*, pur reagendo alle sollecitazioni dell'azione drammatica<sup>107</sup>. Antigone rivela una fragilità prima inespressa, ma non deponde il rigore morale che la contraddistingue<sup>108</sup>, dimostrando nel suo discorso di addio la capacità di controbattere le accuse di *hybris* a lei rivolte dal coro con argomentazioni certo paradossali, ma non illogiche e pur sempre fondate su convinzioni e consuetudini della società ateniese. La struttura etica della *physis* e la sua stessa prospettiva ideale rimangono inalterate: Antigone ribadisce il primato della devozione alle leggi divine universali nei vv. 924, 943 e, dopo la protesta per l'abbandono degli dei, riafferma, seppure inasprita dalla sofferenza, la sua fede incondizionata nella giustizia divina e nella sua efficacia punitiva nei confronti dei veri colpevoli, riconfermando la validità di quella logica eschilea del *pàthei màthos* che il coro aveva erroneamente applicato alla sua condizione e lei stessa contestato in nome della sua innocenza.

Il dramma si chiude sull'onda emotiva della disperazione di Creonte la cui *hybris* viene sanzionata nella riflessione finale del coro, che ribadisce lo stesso principio eschileo del *pàthei màthos* applicato da Antigone ai suoi persecutori nell'epilogo del discorso di addio e suona come monito esemplare a non seguire la via della *hybris* e dell'empietà. Quello che si fissa nella memoria visiva ed interiore del pubblico sono le immagini terribili del tracollo di Creonte e della sua punizione che dimostra l'efficacia della giustizia divina. Sullo sfondo il sacrificio di Antigone ricorda che la sofferenza colpisce anche i giusti ed introduce un motivo di riflessione nell'impianto monolitico delle concezioni tradizionali di impronta eschilea riaffermate dal coro nell'epilogo del dramma.

MICHELA LOMBARDI

---

<sup>107</sup> Per la subordinazione dei caratteri all'azione drammatica vd. Arist. *po.*1449b, 36 ss.; 1450a, 38 ss.

<sup>108</sup> Sull'assenza di indebolimento della *physis* di Antigone vd. B. KNOX, *Heroic Temper*, 103. Su una linea diversa invece V. DI BENEDETTO, *Sofocle*, 27 s., che pone in rilievo il mutamento nel temperamento in cui predomina l'effusione lirica del dolore e la *pietas* viene emarginata sullo sfondo del dramma di Antigone, che rappresenta la condizione universale della sofferenza umana.